

別所と散所

——その形態をめぐって——

西 田 圓 我

一

「別所」という言葉は、仏教史上の用語であり、「散所」という言葉は、社会経済史上の用語であるので、両者は一見、何ら関係のない事柄のように思われるが、実は多大の関連を有するのである。

まず、別所についてであるが、別所についての研究は、早くは井上光貞博士によって、院政期の浄土教の顕著な特徴の一つとして、隠棲的別所の発達を論ぜられて、天台系でいえば、比叡山の別所たる大原、真言系でいえば、高野山の真別所、南都系でいえば、東大寺三論宗の別所たる光明山寺についてそれぞれ説明を加えられた。これらの代表的な別所については、その形態が明らかとなったのである。

その後、高木豊博士によって、その他の中・小別所の説明がなされた。^③博士は別所のもつ一側面である宗教的啓蒙などの化他の要素に著目されて、この種の研究が一層深められた。

これから論をすすめる便義上、高木博士の所説の概略を整理すると以下のごとくである。

まず、別所の原義については、

- ①『真宗全書』六十四卷『考信録』卷五を引用して、別所とは「本所本坊に対スルノ称」とのべられ、さらに、
②吉田東伍博士編『大日本地名辞書』を引用して「別所とは寺院所在の別境を指す」とのべられた。また、さらに、

③中世も終わった十七世紀初頭にキリシタン宣教師が編纂した『日葡辞書』を引用して、一つは文字通りの別の所であり、他の意味はといえば、ハカドコロ＝墓所である。という興味深い見解をしめしておられる。

このように見てくると、「別所」には、少なくとも二つの機能があるようである。一つは、井上光貞博士が指摘された隠棲的別所である。換言していうならば、隠遁者の学問研究の道場としての別所の形態であり、今一つは、高木豊博士が指摘された宗教的啓蒙などの化他行の結果において出現したと思われる墓所としての別所の形態である。

さらに、別所の成立要件についての、高木博士の所説によると、

①別所は寺領、私領に存在した。

②別所の立地条件は、その表現からみれば、空閑地、山林藪沢、荆棘の地、無領主の地、見作の田畠なき土地であった。

③別所はこの空閑地とその立地条件の上に創設された堂宇房舎などの宗教施設を含んでいる。したがって、別所の成立は、特定区域の占定↓その容認↓土地開発・宗教的開発（宗教施設の建設・自行化他の活動）を意味する。
④別所占定の地域は、a 特定寺院の四至内・寺領内、b 全く寺院と関係ない別個の土地の二つがあり、占定の容認の主体はaにおいては当然その特定寺院、bは私領主―出家・在家を問わず―の発起により、国判を得たものもある。恐らく、院号をもつ別所はaで、寺号をもつものはbであったと考えられる。

⑤宗教施設は発起者である僧および招居、移住の僧により管理運営され、開発地を含む別所は師資または血縁関

係により継承された。師資関係による継承の方が多かったのではないか。

⑥『考信録』の規定——本所・本坊に対する称——に則せば、本坊に対する称としての別所は(4)の(a)を指すであろう。本所は莊園史上の本所を指すかとも思われるが、明確ではない。むしろ、本寺の同義語として使ったと思われる。もしそうすれば、成立当初は本所・本寺をもたない別所もあって、『考信録』の規定だけではおおいきれない。

⑦別符と別所

(a)別符①その多くが莊園内部の荒野を開発したものである。②別符は院政期以前から発生した。③本郷・本莊に對する第二次的田地、荒野が別納の免判を得て半不輸領になった。④別符は半不輸であるから雑役免であった。
(b)別所①空閑・荒野の地を占定・開発して④の①に通ずる。②別所の初見は十一世紀前半で院政期以前に属して④の②に共通。③④の③・④に関連するものには次の事例がある。

法隆寺金光院 —— ↓地子・雑役免除

願成寺 —— ↓住僧食料地 || 里田の官物・公事免除

阿弥陀寺 —— ↓万雑公事・守護所停止

南無阿弥陀仏寺 —— ↓官物・万雑公事停止

靈山寺 —— ↓万雑公事・地利免除

等と指摘された。さらに、かかる別所成立の契機については、創設者の意図によって多様であるとされながらも、隠遁——仏事勤修などの自行的なもの——と、宗教的啓蒙などの化他的なものとの二つに大別できるとされた。

私は、これまで高木博士の別所に関する諸説の要点をかなり紙数をさいて述べたが、実は、以下に述べる拙論とかわりをもつ重要な指摘が数々含まれているからである。

二

これまでの処で述べたように、高木豊博士によると、別所の立地条件としては、空閑地、山林藪沢・荆棘の地を描定されているが、これは、散所についての見解の一つである林屋辰三郎博士の地子物の弁済を予定しない地域であるとする散所の立地条件と、くしくも一致するのである。

散所についての研究は、古くは江戸時代に本居内遠が『賤者考』をあらわし、『以文会筆記』にも龍淵の説が見えているが、本格的には、喜田貞吉博士、柳田国男氏^⑤によって解明され、昭和にはいつてからは、森末義彰博士、西岡虎之助氏^⑦らの説が続出した。さらに森末説を批判して林屋説が生まれたのであるが、最近では、脇田晴子博士^⑧が、森末、林屋両説を批判する形で問題を提起されている。この他にも、丹生谷哲一氏^⑨、井上満郎氏^⑩が新しい説を提起されている。しかしながら、総括して云えば、発生期の散所については諸家の見解が微妙に異なっているが、中世期の散所については諸家の見解はほぼ一致しているとみて決して過言ではないのである。

さて、それでは、具体的に散所についての代表的な学説である森末説、林屋説、脇田説を整理してみると、

まず、森末義彰博士は、

私見に依れば、散所本来の意義は、喜田博士のいはれる様に、一定の居所なく、随所居住せる浮浪生活者を指すものであったと思はれる。然も三善清行のいふ如く、形は沙門に似て心は屠児の如き輩であり、諸所を浮浪して居る中に、同類相集って一箇の団体を形成し、その身柄を権門勢家或は社寺に投じて、その所領の中に固着し、社寺或は権門の雑役を勤めることに依って、生活の安定を得るに至ったものであらう。^⑪

と結論された。森末博士が散所を一定の地域に固着した浮浪者の集団と見なされたのに対して、林屋博士は、散所の文字であるが、元来莊園の一部において、耕作民の逃亡などにより地子の運上せられなくなった田地を散

田とよんでいる。しかしてこの散田を生じた場合は、一旦百姓の逃散した後は、近郊の百姓の責任において耕作させ、或は浪人を採用して耕作させるのが一般である。(略)散所は、(略)最初から地子物の運上を予定せぬ地域をさすのであらうと思われる。それはその住民の人身支配の必要から地子を免除するに至ったものであるが、具体的には領主側の収取の対象にならないような荒蕪地域であったり、ある場合には特に劃定出来るような地域のなかったこともあり得たであらう。こうして散所の住民は、地子物免除のかわりに、荘園領主に対して封建的な耕作民ではなく、その身柄のすべてを提供して隸属し、しかして他の領主からの圧力をうけることなく、領主のために雑役に勤仕するのであった。それはあきらかに神社における寄人の位置を占めるのである。荘園領主からみれば、その人頭に課役をかけてそのかわりに、他の領主の支配をしりぞけ居住地の地子物を免除したのである。それは表面上、大きな特権にみえるところから、實際は奴隸的境遇に身をおとすことであるにもかかわらず、(略)すでに自立して田堵といわれるような庄田の耕作民までも、そこに流入したと称する現象をひきおこしたのである。^⑧

と述べられ、さらに、「散所は中世のなかに古代をのこした地域であったのであるが、それにもかかわらず、しだいに拡大化の傾向をとり、(略)意外なほどに多く分布している。その住民は主として賤民的系譜をひく人々であり、これに社会的に没落した班田農民が加わって行ったのである」^⑨と述べられた。喜田博士も森末博士も散所を「人」として把握されているのに対して林屋博士は「所」であると主張された。

ところが、昭和四十四年(一九六九)五月に脇田晴子博士が『日本中世商業発達史の研究』(東京 お茶の水書房刊)を刊行されて、散所に関する森末・林屋両説を批判されるに及んで、再び活発な散所論が展開された。

脇田博士は、まず森末説について、

森末説によれば『小右記』長和二年(一〇一三)「正月四日条における記事、藤原道長の散所隨身であると号して、

白馬節会に櫛の所役を勤めなかった近衛舎人の話や、寛徳二年（一〇四五）における殿下（頼通）散所雑色と称して地子物を弁済しなかった田堵の例は解釈がつかない。^⑧

と述べられて、林屋博士がかつて森末説を批判されたのと同じ点を指摘された。ついで、林屋説については、

林屋説の難点をいえば、二条関白家散所雑色となり、小野皇太后宮職下部となり、鴨社供祭人となった長渚荘住民は、一方で地子物を東大寺に納めているから、不課の土地というわけにはいかない。^⑨

と述べられて、さらに、

この長渚荘の例のように、所属領主によって名称が変化することからみて、散所とは、散所民や、その散所民の住地の状態を示す言葉ではないようである。（略）散所民が、ある時には寄人となり、あるときには狩取、下部、供祭人とはばれていることから見て、これらは領主との関係における呼称であると考えられる。^⑩

と述べられて、自説を展開された。そして、脇田博士の結論としては、

散所とは、本所すなわち権門貴族の本宅に対する散所であると思う。朝廷をはじめとして、院宮家、摂関家、大臣家は、家政機関をととのえたが、その一環をなし、京都の第宅内ではなく、諸方に散在して存在するものを散所といったと考える。（略）一般に本所に対する散在の「所」が散所である。権門勢家の御願寺などは権門勢家の本宅すなわち本所に対して、すべて散所というる。（略）散所とは、散在所領の意味であり、その人間をさす場合に、散所雑色という言葉でよばれたのである。^⑪

と述べられたのである。そして、中世の散所については、

成立期とはちがつて、散所が漁撈の民や商工業者、諸芸人など、非農業的特質をもつ人間や、その集住する地域をさすようになる原因があった。かかる第二次的散所が通常いわれるところの中世の散所である。^⑫

と述べられた。これに対して、非農業的特質をもつ人間とか、第二次的散所と云う表現については、林屋博士の反論^⑬

があるが、一応は、諸家の散所についての考え方が出つくした感が深いのである。

三

翻って、別所の具体的な成立形態を通説にしたがって考察すると、醍醐寺の住持が隠退したのち、境内に営んだ隠居所から始まった醍醐寺の五別所は、別所成立の源流を示している。また、東大寺の別所である光明山寺のように、最初の本寺の僧の修行の道場としておこり、延暦寺西塔の黒谷別所のように、教団発展の結果、本寺近くにできたものが、成立の時期が早いのである。のちには、これらの別所は一樣にみな浄土教への傾斜を強めるのであるが、初期においてはかならずしもそうではない。これらは、本寺に対する別所であり、脇田博士のいわれる本所に対する散所の形態に近く、仏教史上の用語と社会経済史上の用語との違いこそあれ、両者の関係は、あたかも車の両輪のごとく似かよっているのである。

異色の別所としては、山門・寺門両派の対立から、寺門派の僧侶が拠った園城寺を延暦寺の別所と称している。これは教団の分裂から始まった別所の典型的な事例である。

また大原別所のように、もとは本寺である延暦寺の教団の延長であっても、本寺の体制からはみだした僧侶が住むようになったものもある。そして平安時代の末期には、本寺とは違った教学に傾く僧侶が住む所と化して、天台系では本寺を去って隠遁した僧侶の住房から始まった善峯西山別所が浄土教と著しく関連を深め、法相系では南都興福寺の安倍別所や、真言系では高野山の真別所も浄土教への傾斜が著しく認められるのである。

このように、別所の成立形態を時代を追って考察すると、初期の別所と平安時代末期頃の別所とは多分にその様子を異にしている。初期の別所は、文字通りに本寺に対して別所であり、前掲の『真宗全書』六四卷『考信録』巻五に見える「本所本坊に対スルノ称」であり、吉田東伍博士編『大日本地名辞書』に見える「別所とは寺院所在の別境

を指す」であつて、本寺の延長線上に位置付けることができるのであるが、平安時代末期頃の別所は、まさに本寺に對しては異端者の集合であり、聖達の活躍の場であつたのである。これらの別所が浄土教への傾斜を著しくしめしたのは前述した通りであるが、この主役を演じたのが聖達である。

『発心集』卷二の二十に見える三昧僧は「身を非人に成す」^⑨ことであるから、換言して云えば、遁世者＝聖として活躍することである。つまり三昧聖としての活躍である。高木豊博士が指摘された宗教的啓蒙などの化他行を行う者としてかかる三昧聖達の活躍が大きくクローズアップされねばならない理由も実はこのような事情によるのである。

これらの浄土教的別所の原初的役割は聖達自身の往生の地としての役割であつた。『本朝新修往生伝』によると、暹覺は「遂発道心、忽為沙門、其後移住大和国崇敬寺、寺東北草創別所」^{今安陪寺別所也}久住此地」と見え、『後拾遺

往生伝』卷中によると、教真は「漸至其期、駕腰輿遷于瓜生別所」と見え、『法華驗記』卷中によると、陽生なる聖も命終るときに臨んで「占竹林別所望安陽淨刹」と見えている。さらに根本的には、源信の二十五三昧起請八ヶ条の中に「一、可下建立別所、号往生院、結衆病時令移住事」とあるから、聖自身の往生のための別所のもつ機能は勿論のこと、三昧聖として化他行を行うこともまた可能になるのである。高木豊博士がすでに指摘された特定の本寺と関係をもたない別所と云うのも実はこの往生院として建立された別所であつて、具体的な事例としては、『平安遺文』第四卷一二七一頁に見える無領主の空閑荒野を開拓して区域内に一字の草堂を立ててこれを別所と号している例があることによつても明らかである。

さて、初期の別所は前述したように初期の散所とあらゆる意味で多くの類似点を見いだすことができるのであるが、浄土教的色彩を濃厚にした平安時代末期以後の別所は、云々ゆる第二次的散所とは若干の相違が見られるのである。

林屋博士によると、前述のごとく、散所の住民は、地子物免除のかわりに、莊園領主に對してその身柄のすべてを提供して隷屬し、他の領主からの圧力をうけることなく、領主のために雑役に勤仕するのである。これは一見すると、

大きな特権のように見えるが、実は人身的な隷属関係を結ぶことであって、賤民的な系譜に位置づけられることに他ならなかったのである。ところが、別所の方は、聖文学の最高峰とも云われる『発心集』の前述の「身を非人に成す」と云われた聖達の活躍の場であっても、彼等は自発的に非人の境遇に身をおとして反権門、反体制的な活躍をしたのであって、同じ賤民的な系譜に位置づけられたとしても、その本質においては多に異なるのである。彼等は栄利、榮達には全く背をむけた修行者であって、顕密の聖道門教団に訣別をつげたこれらの人達が、大勢において、反教団主義、反形式的信仰主義、反権力主義をとることも当然の成り行きであつたのである。

かつて、伝教大師最澄が弟子達に出家者としての自分をその自覚に訴えるために天台法華年分学生式六条を制定して「国宝とは何物ぞ、宝とは道心なり、道心ある人を名づけて国宝となす」と述べて、道心の充足を欲求したのであるが、謂うならば、かかる聖達は、平安仏教の創始者が意願しつつも実状はその意圖に反しかけたところの出家意識の新たな形での復活者達であり、その自覚者達であつたと云つても決して過言ではないのである。

このような信仰本位、反権門の気概を示した聖達の伝記をあげれば枚挙にいとまのないほどの量があるが、一つ二つの事例をあげると、『法華驗記』卷下八十二に見える増加聖が冷泉天皇に持僧として講ぜられるや「口唱_ニ狂言_ニ身体_ニ狂事_ニ更以出去_ニ」つたという伝記や、『続本朝往生伝』にはこの増賀を師とした沙門仁賀を叙して、「本是興福寺之英才、深恐_ニ後世_ニ全棄_ニ名聞_ニ、或称_ニ嫁_ニ寡婦_ニ、或称_ニ有_ニ狂病_ニ不_レ随_ニ寺役_ニ、一生念仏_ニ」とあるごとくである。

さて、『発心集』に見える平安初期に籠居遁世した玄賓僧都を典型とする「身を非人に成」した聖達に教化された聖として、散所的出自を持つ聖達が簇出したのである。この現象は聖達が自からの地位を散所的出自をもつ人達に近づけた結果に他ならない。このことは後拾遺往生伝の序に見える「雖_ニ十惡_ニ無_レ嫌、屠兒終命之曉、覺月照_ニ発露_ニ之窓、獼徒瞑目之時、奇香薰_ニ見火之室。彼何人乎。誰不_ニ庶幾_ニ」と云う教化が鼓吹されたことによつても理解できるのである。具体的には、『拾遺往生伝』卷上や、『法華驗記』卷中第七十三に見える「其形太醜、其衣亦綴、所_ニ荷

来ニ物皆血肉之類、只求ニ牛馬死骸之肉「即以食噉」う屠児の生活を送りながら、毎日持仏堂に入つて誦經念仏を怠らなかつた淨尊法師の伝記や、また、『法華驗記』巻中第七十六に見える「形雖ニ比丘ニ心似ニ在俗」、手持ニ弓箭、懷納ニ刀劍、見ニ諸鳥獸ニ必射ニ殺之、若見ニ魚鳥ニ必食ニ噉之。誠は無慚破戒惡僧也」と惡評されながらも毎日法華經をかがさず読誦した香隆寺比丘某の伝説や、『拾遺往生伝』巻中や、『法華驗記』巻下第九十四に見える「其体似僧、其行如俗、頭髮二寸、身着ニ俗衣、手殺ニ魚鹿、食ニ糞血」う生活をつづけて「殺生放逸」を行う一方では、誦經念仏して「偏厭ニ濁世ニ欣ニ求淨利」した沙弥葉延の伝記や、『後拾遺往生伝』巻下に見える「年来之間盜殺為業」し、出獄の後、獄の西に庵室を設けて念仏往生をとげた奴袴君と云われた盜賊を生業とした聖の伝記や、今昔物語巻十九西京仕鷹者見夢出家語第八に見える「鷹ノ夏飼ノ程ハ多ノ生者ヲ殺ス事其ノ員ヲ不知。冬ニ成ヌレバ曰ヲ経テ野ニ出デ雉ヲ取ル。春は雉ノ鳴ク音ヲ聞テ此レヲ捕」えて生業とした西京の鷹使いが夢想によつて出家を遂げたと云う説話や、『吾妻鏡』建久五年（一一九四）五月二日の条に、日頃鎌倉由比浦において、「以ニ漁釣ニ為ニ世渡之計」していた漁夫が弥陀の名号を唱えて怠らず、遂に病無くして往生の素懷をとげたと云う事例があげられる。

これらの隠遁聖達の宗教が「往生行」をとおして淨土教とかかわりをもつたことは以上の通りであるが、淨土教信仰が飛躍的に發展するには、個人的念仏者から集団的念仏衆へと念仏運動が展開するときに顯著に進展するのである。それは「講」の組織が形成されることであつて、阿弥陀和讃を作つて都鄙老少を結縁せしめた聖としては、空也の教化はよつて遁世念仏をもつぱらにしたひじり千観であり、さらにこの和讃を管絃に和して唱えしめたのは『拾遺往生伝』巻下に見える頼暹である。この他、皮聖行円、源信、永観、俊乗房重源等の往生講或いは迎講が著名であつて、賤民的出自をもつ異形の宗教家の簇出、またこれに伴なう別所のもつ役割も重要なものがあつたのである。

以上を要約して云えば、單なる法師から聖（聖人＝上人）への移行は、『今昔物語集』の言葉を借りるならば、『道心発リニケレバ』・「本寺ヲ去テ」・「偏ニ名聞利養ヲ捨テ、」・「年来行ヒケル」と云う過程をたどつており、自発

的に非人の境遇に身をおとして、云わゆる貴族的な仏教と対決して、反権力主義、反体制主義に徹して、聖道門教団の限界を、仏道の実践をとおして顕密之学から往生の行へ転身することにことによって打破せんとしたのである。彼等は彼等の真の信仰を和讃・説経あるいは講の組織をつうじて別所を布教の前線基地として広く散所的出自に属する賤民階層に植えつけていたのである。彼の大仏上人俊乗房重源が東大寺大勧進職として、よくその任務をはたし得たのもまたかかる散所的出自に属する賤民階層を教化して、宗教的作善を行うと同時に社会的作善（即ち、東大寺再建の労働力として奉仕すること）にかり立てたからに他ならなかったのである。¹⁶⁾

四

私はかつて、「散所と浄土教」（仏教大学研究紀要第四二・四三合巻号所収）と云う論文を発表して、化他的な要素をもつ別所の機能と散所のもつ機能との親近性について著目したことがあるが、高木豊博士の「院政期における別所の成立と活動」（笠原一男編『封建・近代における鎌倉仏教の展開』所収。のちに高木豊著『平安時代法華仏教史研究』に再収録）と云う論文が出されるに及んで、両者の関連を一層強く感じたのである。その理由と云うのは、私が前述の論文で指摘した俊乗房重源の開設した云わゆる七別所と云われるものの多くが、地子、雑役免除、もしくは、官物、万雑公事停止の土地柄であり、宗教的作善をおこなうと同時に社会的作善をおこなう人達が群集して、重源が任命された東大寺大勧進職と云う大役を推進するための手足として働いたとする私の説を実証するものであるからである。

即ち、高木博士は、院政期以後に成立した中・小別所をも含めて詳細に検討されて、これらの別所は、地子・官物の免除された所が多いと結論され、さらに、別所内の開発地は、地子、地利、官物、雑役、公事免除の特権を与えられていたと論述されたのである。さらに、博士は別所のもつ今一つの機能として『日葡辞書』（岩波書店覆刻版）を

引用して、別所ハハカドコロ。つまり墓所であると云う見解をしめしておられる。この辞書は、中世も終わった十七世紀初頭にキリシタン宣教師が編纂したものはあるが、きわめて興味深い見解であると云わねばならない。

私は、前掲の「散所と浄土教」と云う論文の中で、隠亡の出自と云う章をあげて、火葬場として八大御厨のことに言及したのであるが、散所の類型である河原が庶民葬送の場であったことを想起すれば、別所と散所の関連が一層よく理解されるのである。

『三代実録』貞観十三年（八七二）閏八月廿八日の条に、

制_三定百姓葬送放牧地、其一_レ在_三山城国葛野郡五条荒木西里、六条久受原里、一_レ在_三紀伊郡十条下石原西外里、十一_レ条下佐比里、十二_レ条上佐比里、勅_レ曰、件等河原、是百姓葬送并放牧之地、而愚昧之輩、不_レ知其意、競好占營、専失_三人便_一、須令_三国司_二屢加_三巡檢_一、勿_レ令_三耕營_二云々

と見えているが、京都においては、古代、桂川流域の佐比、石原、久受原、荒木などの河原が、加茂の河原とともに庶民の葬送地となっていたのを、すでに九世紀の末頃には、これらの河原付近を競って占拠して耕營する「愚昧之輩」が出現したのである。彼等は河原に居住して、葬送に關与した人達であったように思われる。

さて、別所が墓所としての一面をもつことに關しては、『平安遺文』第四卷に見える長治元年（一一〇四）五月に右大臣藤原忠実卿の政所から東大寺三論系の別所として發展した山城光明山寺住僧等に於てた下文がある。これは主として同山四至内の樵蘇・狩獵を禁じたものであるが、この下文の最後に、

（前略）長坂之間、道之左右連_三立卒都婆形像_一、不_レ知其数、每年之春放_三野火_一、皆悉燒畢、と見えていて、光明山寺に至る道の両側は墓所であつて卒都婆が林立していたのである。

また、『山槐記』治承三年（一一七九）四月廿七日の条に見える中山忠親が「女房為_三求終焉地所_二向也_一」として、妻と共に山城国善峯の別所に登山したことも、別所が墓所としての一面をもった傍証となりうると思われる。

このように見ると、別所成立の契機としての一つの側面、即ち、宗教的啓蒙などの化他的なものの中で重要な部分を占めるのは聖達の葬送儀礼に關与する事例である。

私は、さきに掲げた拙稿「散所と浄土教」の中で、『金剛仏子觀尊感身学正記』^⑧を引いて觀尊に教化された奈良七宿の非人達が葬送儀礼に關与している事例について述べたが、九世紀の頃『三代実録』でみた京都桂河原での葬送の事例が十二世紀では別所において行なわれているのである。かかる別所においては、不断念仏衆の名のもとに三昧聖の活躍がみられるのである。さきに述べた俊乗房重源も若い頃は醍醐寺理趣三昧僧として、応保二年（一一六二）五月二十七日頃、右大臣久我雅定の遺骨を醍醐寺一乘院本堂床下に埋葬するのに際して、参加・結縁しているが、彼の創建した云わゆる七別所においても、葬送儀礼に關与した聖達の活躍の事例をみいだすことができるのである。

最近、菊池山哉氏が旧稿を増補されて『別所と特殊部落の研究』^⑨と題する大著を公にされた。この書物で明らかにされた別所の中には墓所としての機能をもったと思われる別所も多いのであるが、越前国足羽郡三万谷別所はその典型的な事例である。三万谷と云う言葉の語源を考察しても、三万谷＝三昧谷＝サンマイヤと呼ばれた別所＝墓所（埋墓所）ではなかったかと推測されるのである。四種三昧のうち死者と深いかわりを有したものは、懺悔滅罪のための法華三昧（半行半坐三昧）と常行三昧とであって、諸大寺院には常行三昧堂が建立され、墓所には法華三昧堂が建立されるのが通常であった。足羽郡下宇坂村三万屋（谷）別所には白山堂が祭られているが、これは、あるいはそれ以前には法華三昧堂の名ごりではないかとも思われるのである。

また最近、樋口州男氏も「平安時代における葬送儀礼とその意義―平安仏教の一視点―」（中世民衆史研究会編『中世の政治的社会と民衆像』所収）において、『今昔物語集』本朝世俗部卷二十九ノ十七を引用して、

寺内において忌避された死体が、寺外において「終夜念仏ヲ唱へ金ヲ叩テ」葬られていることである。こうした寺内と寺外における死者への仏教の対応のあり方の相違は、我が国において仏教本来の役割でなかった葬送が、

まず民間（寺外）で始まり、そうした民間との接触の中で次第に寺内にとりこまれていったことを想起させるのである。^⑧

と述べられて、さらに『群書類従』第二十九輯雑部所収の『類聚雜例』長元九年（一〇三六）六月一日の条を引用して、

この史料において注目すべきは、（一）遺骨が納められているのが、蓮舟法師の私寺屋であって寺院ではないことであり、（二）蓮舟法師が他者へ穢を及ぼす媒介者となっていることである。まず（一）から推測できることは、（略）こうした民間における私寺屋的なものが寺院内にもちこまれたとき、それが三昧堂となったのではないかというところである。^⑨

と述べられ、さらに、

いわゆる聖・上人と呼ばれた人々を媒介として私寺屋的なものと三昧堂は結びつき、前者から後者への移動も可能であったことが理解できるのである。そして、一般に既成教団外の宗教者として理解されている聖・上人らのこうした寺院⇨三昧堂への進出こそ、まさしく（二）としてあげた蓮舟法師にみられることと穢との関わりにおいてであったと考えられるのである。（略）三昧堂の歴史の意味を古代から中世への寺院の性格の転換の中で理解しようとするならば、それは穢の思想が深く人々の心を抱えていた時代であったにもかかわらず、死者と関わることによって、その存続をめざそうとした寺院がつくりだしたそのための特定の場所であったといえると思われるのである。^⑩

と述べられたのである。

さて、穢の思想と三昧聖とのかわりについてであるが、鎌倉時代末期の『文保記』^⑪によると、三昧聖の系譜に属すると思われる籠僧について、「籠僧荷」棺葬礼輩事」と見えて、「籠僧等忌事、自三葬送日二不レ計レ之。只限三百ケ日

仏事^一也。籠僧等荷^レ棺引^ニ道馬^ニ者。并秉^ニ松明^ニ者^也。役人事^也。及持^ニ枕机^ニ者。以下葬礼輩。百日禁忌勿論也。」とあるが、この史料で見える「籠僧等荷^レ棺引^ニ道馬^ニ者」とはのちの室町時代全般に亘って葬礼に関与する聖達^②であるが、浄土教系の聖・上人の系譜をひく三昧聖の変身の姿であつたと云えると思うのである。

百万遍知恩寺文書に、

於^ニ京中^ニ諸寺新儀葬送事、堅雖^レ被^レ停^ニ止^ニ之、至^ニ当寺境内^ニ者、更非^ニ新例、檀方土葬之儀、任^ニ寺法^ニ可^レ被^ニ專結^③縁^ニ之由、所^レ被^ニ仰下^ニ也、仍執達如^レ件

永祿三年八月廿日

對^ニ馬^ニ守^ニ（花押）
（松田盛秀）

備^ニ前^ニ守^ニ（花押）
（中沢光俊）

知恩寺雜掌

と見えているが、百万遍知恩寺がもともと叡山東塔西谷の別所である功德院の里坊として建立されて往生院としての性格をもつ寺院であり、勢観房源智^{||}賀茂上人に率いられた紫野門徒の拠点であつたことを想起すればこの布告がごく当然の妥当性をひめていることが理解できるのである。

五

近世にはいつて、江戸時代中期、元祿九年（一六九六）に集録された浄土宗の本末帳である『蓮門精舎旧詞』^④によると、天文から寛永に至る約一世紀の間に墓守の寺が各地で設立されたことが知られるのである。これらは別所のもつ機能の一つである往生院としての性格に端を発するものと思われるが、大和高市郡如来寺は開創を弘法大師として「二十五三昧随一之墓寺也」と記し、近江国甲賀郡の金蔵寺、松元寺、長円寺、栄昭寺は「往古所之苦提所」と記しており、特に明瞭に記されているものとしては、河内国和泉郡の地藏堂は「右者拾一ヶ村之墓寺念佛執行之地也」と

見え、大和国添上郡の来迎寺は「犯罪之輩殺害之場云々、結草庵一昼夜勇猛修行念仏」と見え、更に河内国和泉郡の勝基寺は「泉州之中五ヶ所之墓有之」と見える如く、往生院の性格をもつ三昧堂からおこった墓守堂が浄土宗寺院設立の大きな契機をなしている場合が意外に多いのである。しかもそれらの寺院の大部分の住持は平僧・西堂・大徳と云われるような凡僧であつて、彼等の市井における布教伝道の力が今日の浄土宗の宗勢の基盤をなしていることを見逃すわけにはいかないのである。

最近公刊された書物の中に、岡本良一・内田九州男編『道頓堀非人関係文書』上・下巻があるが、大阪道頓堀墓所についての貴重な史料が含まれている。

この道頓堀の墓所は、元和の役の後、為政者の政策的な意図によって当時西成郡下難波村に属した現在の千日前附近に集められたのであるが、千日念仏興行で有名な浄土宗法善寺及び竹林寺がこの墓所とのかかわりについて注目されるのである。特に竹林寺の建立された意図は、大阪市中各地に散住していた非人達を道頓堀・天王寺・鳶田・天満の四ヶ所に集めて抱非人として幕府の支配下に掌握したのであるが、興味深いのは、天満を除くこれら非人達の旦那寺として竹林寺が建立されたと云うことである。そしてこの寺は骨仏で有名な浄土宗の大寺一心寺から竹林寺の寺号を受けてその末寺に位置づけられたのである。

さらに、道頓堀墓所においては、墓所を管理し葬送に関与する聖達が東之坊・西之坊・南之坊・北之坊・中之坊・隅之坊に居住して、西寺町の浄土宗源聖寺の支配に属して法衣の着用も許されていたのであるが彼等は法体はしているが、妻帯している非僧非俗と云った輩であつた。

日本の三大都市の一つ大阪において、浄土宗発展の基盤をささえる人達として、かかる聖達の活躍を見ると、別所と散所の相関々係が近世の浄土宗信仰史上にみごとに結実している。これらの成果を我々は多に注目してよいのではないかと思うのである。

註

- ① 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（東京山川出版社刊）参照。
- ② 笠原一男編「封建・近代における鎌倉仏教の展開」（京都法蔵館刊）に収められた高木豊博士の論文参照。尚、のちに、高木豊博士著『平安時代法華仏教史研究』（京都平楽寺書店刊）に再収録された。
- ③ 林屋辰三郎「散所 その発生と展開」（『古代国家の解体』所収）。
- ④ 喜田貞吉「散所法師攷上・下」（『民族と歴史』第四卷第三号および第四号。所収）。
- ⑤ 柳田国男「山莊太夫考」（雑誌『郷土研究』第三卷第二号所収。のちに『柳田国男集』第七卷に再収録された）。
- ⑥ 森末義彰『中世の寺社と芸術』第一部第四編所収。
- ⑦ 西岡虎之助『莊園史の研究』上卷（『莊園の構造』所収）。
- ⑧ 脇田晴子「散所の成立」所収。（『日本中世商業発達史の研究』第二章第二節所収）。
- ⑨ 丹生谷哲一「散所発生の歴史的意義」（『日本歴史』第二六八号所収）、同氏「散所の形成過程について」（『日本史研究』第二二二号）。
- ⑩ 井上満郎「散所—その語源論について」（『日本史研究』第一一四号所収）。
- ⑪ 森末義彰「散所」（『中世の寺社と芸術』第一部第四編、二二六頁）。
- ⑫ 林屋辰三郎前掲書、二八九頁、二九〇頁。
- ⑬ 脇田晴子前掲書、一七二頁、一七三頁、一七五頁、一八六頁、一八七頁。
- ⑭ 林屋辰三郎「散所—その後の考説」（『中世の権力と民衆』所収）。
- ⑮ 『発心集』（角川文庫本）卷二の二十。
- ⑯ 拙稿「散所と浄土教」（『仏教大学研究紀要』第四二・四三合巻号所収）、さらに拙稿「俊乗房重源の東大寺再建について」（『仏教大学研究紀要』第五十四号所収）。
- ⑰ 註⑯に同じ。
- ⑱ 『西大寺叡尊伝記集成』所収。
- ⑲ 前掲「散所と浄土教」（『仏教大学研究紀要』第四二・四三合巻号、二七三頁）。
- ⑳ 菊池山哉『別所と特殊部落の研究』（東京吉川弘文堂刊、多摩史談会発行の旧版『長史と特殊部落上下二巻』を改訂増補されたものである）。
- ㉑ 樋口州男「平安時代における葬送儀礼とその意義—平安仏教の一視点」（『中世民衆史研究会編『中世の政治的社会と民衆像』所収九九頁、一〇〇頁）。
- ㉒ 『群書類従』第廿九輯雑部所収。
- ㉓ 例えば、後崇光院の『看聞御記』等に籠僧のことが多見される。
- ㉔ 『浄土宗全書』第二十卷、三二九頁、所収。
- ㉕ 『浄土宗全書』統十八・統十九、所収。

